

Tilburg University

**De genade van Christus. Over de verborgen aanwezigheid van de H. Geest in Thomas' verhandelingen over de menswording**

Schoot, H.J.M.

*Published in:*

Jaarboek Thomas-Instituut te Utrecht

*Publication date:*

2011

*Document Version*

Peer reviewed version

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*

Schoot, H. J. M. (2011). De genade van Christus. Over de verborgen aanwezigheid van de H. Geest in Thomas' verhandelingen over de menswording. *Jaarboek Thomas-Instituut te Utrecht, 2010 (30)*, 37-50.

**General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

**Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

**DE GENADE VAN CHRISTUS**  
**Over de verborgen aanwezigheid van de H. Geest**  
**in Thomas' verhandelingen over de menswording**

*Henk J.M. Schoot*

In de 'christologie' van Thomas van Aquino lijkt zo op het eerste gezicht weinig aandacht te zijn voor de H. Geest. Jean-Pierre Torrell geeft aan, dat een willekeurige lezer die buiten de Triniteitsleer bij Thomas op zoek gaat naar kwesties waarbij veel aandacht is voor de rol van de H. Geest, bedrogen uit zal komen. Dat komt, zegt Torrell, omdat bij Thomas de H. Geest eigenlijk overal is.<sup>1</sup>

Ik vind dat een wat gewaagde stelling. Het was mij immers eerder al juist opgevallen, hoe afwezig de H. Geest is in het gedeelte van bijvoorbeeld de *Summa Theologiae*, dat handelt over de persoon van Christus. Aan het slot van zijn Triniteitsleer vraagt Thomas weliswaar uitdrukkelijk aandacht voor de zending van de H. Geest – een kwestie waar Herwi Rikhof zijn hart aan verpand heeft – en ook zijn er elders in zijn werk verhandelingen aan te wijzen over de gaven van de Geest (Jesaja 11 en 1 Kor 12) en over de vruchten van de Geest (Paulus in Galaten 5), maar dan heb je het ook wel zo'n beetje gehad, zo lijkt het. De wijze waarop Thomas zijn theologie organiseert, draagt bovendien nog bij aan die indruk. Wanneer hij aan het slot van de *Summa* aankomt bij de weg die de mens bewandelt om zijn doel, namelijk God, te bereiken, dan bestaat die weg uit twee, en niet uit drie gedeelten. Het eerste deel gaat over de mens Jezus Christus, het tweede over de sacramenten.

---

<sup>1</sup> *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel*, Initiation 2, Fribourg-Paris 2002, 204.

Er is geen derde deel over de Kerk, en juist een dergelijk traktaat zou volop mogelijkheden geboden hebben om over de Geest te spreken; immers, wanneer met Pinksteren de Geest over de apostelen wordt uitgestort, wordt de Kerk geboren.

Het is niet zo, dat sprekende over Christus de H. Geest helemaal niet aan de orde komt. Traditioneel gebeurt dat op drie momenten: bij de ontvingenis, bij de doop in de Jordaan, en bij de verrijzenis. Zo gaat dat ook bij Thomas, al is er weinig aandacht bij hem voor de rol van de Geest bij de verrijzenis; het is al heel wat dat Thomas als eerste in het westen de verrijzenis weer op de theologische agenda zet.

De aard van het spreken over Christus bij Thomas leent zich misschien ook minder goed voor een nadrukkelijke rol van de H. Geest. Immers, anders dan de meeste christologie in onze tijd is de christologie van Thomas een incarnatiechristologie, en geen christologie die zijn uitgangspunt neemt in de aardse of de historische Jezus. Thomas neemt zijn uitgangspunt in de menswording van de Zoon van God. In de Schrift wordt uitdrukkelijk over een rol van de Geest gesproken, op een wijze, die soms beter lijkt te passen bij de gedachte dat Christus de Zoon van God wordt, aangenomen – geadopteerd – wordt, dan dat hij dat al was vanaf het begin én ‘daarvoor’. Hierin ligt dan ook één van de belangrijkste redenen waarom er in het voetspoor van modern historisch onderzoek veel aandacht is voor een zogenaamde geestchristologie. Ik kan daar nu niet verder op ingaan, maar mij dunkt dat als iemand Zoon van God – in de zin van één van wezen met God – zou moeten worden, hij of zij het wel niet zal zijn, want God worden is een onmogelijkheid.

Waar ik echter naartoe wil, is naar een tekst van de Zwitserse theoloog Hans Urs von Balthasar, uit zijn boek *Theologik*.<sup>2</sup> We lazen die tekst enkele maanden geleden in X-ART, een oecumenisch werkverband van systematisch

---

<sup>2</sup> *Theologik*, Band 3: Der Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1985-1987, 151-168.

theologen, en plotseling ging mij daar een licht op. Von Balthasar zet op een bepaald moment twee verschillende benaderingen van de relatie tussen Christus en de H. Geest tegenover elkaar. Het zijn de benaderingen van enerzijds Lucas en anderzijds de Philippenzenbrief. De ene benadering gaat omhoog, als het ware, en de andere daalt neer. In de ene benadering vormen de ontvingenis, de doop, de zalving en de verrijzenis van Christus een lijn omhoog, waardoor Christus aangewezen of zelfs aangenomen wordt als de Zoon van God. In de andere benadering daalt de Zoon uit de hemel neer, is er sprake van ontlediging, van het afzien van waardigheid, het aannemen van de gestalte van een knecht, gehoorzaamheid. In het eerste geval is het vooral de Geest die handelt ten opzichte van de Zoon, in het tweede geval vooral de Zoon met behulp van de Geest.

Waar het mij nu om te doen is, is dat Von Balthasar erop wijst, hoezeer het begrip genade verbonden is met het nadenken over de rol van de H. Geest. De menswording van de Zoon van God wordt vanaf Augustinus beschouwd als de hoogst mogelijke genade, een vrij handelen van God, zonder voorafgaande verdienste, een gave om niet. Christus is zowel door zijn goddelijke natuur als door genade de Zoon van God. Door Petrus Lombardus gaat gesproken worden over *gratia unionis*, 'enigingsgenade', en al gauw komen daar begrippen als *gratia habitualis*, later 'heiligmakende genade' genoemd, en *gratia capitis*, de genade van Christus als hoofd van de kerk, dus de hoofdelijke genade, bij (gebaseerd op Eph. 4,15-16). Von Balthasar vraagt aandacht voor een kwestie die ik tot op heden versleet voor een wat al te speculatieve en technische vraag, namelijk de vraag of het door de heiligmakende genade is, dat de eniging van God en mens in Christus tot stand komt. Is die genade als het ware een medium tussen beide naturen? De samenhang waarin Von Balthasar deze kwestie plaatst, deed bij mij een licht opgaan. Zou het soms zo kunnen zijn, dat het traktaat over de genade van Christus een plaats is in Thomas' christologie, waar de H. Geest wel degelijk aanwezig

is, zij het op een verborgen wijze? Zou op die manier een oude schoolse kwestie, opnieuw tot leven kunnen komen en actuele betekenis kunnen hebben?

Misschien vraagt iemand zich af waarom er eigenlijk over de genade van Christus gesproken wordt. Is dat niet een term die we nauwelijks nog gebruiken in geloof en theologie, behoort het tot een voorbije periode in de theologiebeoefening? In zekere zin is dat laatste waar. Maar toch opent het missaal van elke Eucharistieviering, na het kruisteken, met de begroeting: “De genade van de Heer Jezus Christus, de liefde van God, en de gemeenschap van de H. Geest zij met u allen.” Het is de slotformule van Paulus’ tweede brief aan de Korinthiërs (13,14). Ook zijn er een aantal teksten uit de Evangelien die zeer nadrukkelijk over de genade van Christus spreken. Naast de uitspraken bij Lucas dat de genade van God op hem rustte en dat hij toenam in genade bij God en de mensen (2,40.52), gaat het vooral om enkele passages uit de proloog van het Johannesevangelie. “Het Woord is vlees geworden en heeft onder ons gewoond. Wij hebben zijn heerlijkheid aanschouwd, zulk een heerlijkheid als de Eniggeborene van de Vader ontvangt, vol genade en waarheid.” (1,14) En twee verzen later: “Van zijn volheid hebben wij allen ontvangen; genade op genade. Werd de Wet door Mozes gegeven, de genade en de waarheid kwamen door Jezus Christus.”

Vol genade en waarheid. Thomas verwijst precies naar deze passage, wanneer hij wil aangeven dat het Christus past om volmaakt in genade te zijn. Immers, het doel van de menswording is gelegen in het heil dat Christus de mensen brengt. Dat heil bestaat in de volmaakte liefde voor en kennis van God. Die liefde is het gevolg precies van de genade, waardoor de mens voor God gerechtvaardigd wordt. Om de mensen die genade te kunnen schenken, moet Christus zelf vol zijn van die genade.

Thomas onderscheidt dus drie soorten genade in Christus: de *gratia unionis*, de *gratia habitualis* (of *singularis*)

en de *gratia capitis*.<sup>3</sup> Deze drie zijn precies ontleend aan het citaat uit het Johannesevangelie. De enigingsgenade duidt op de genade dat het Woord mens is geworden. De menselijke natuur ontvangt de gave van het bestaan in de eeuwige persoon van het Woord van God. Thomas noemt dit genade, maar deze genade staat niet op gelijke voet met de beide andere soorten. De enigingsgenade staat voor het goddelijke zijn zelf, de genadige wil zelf van God, die het goede voor de mensen wil zonder voorafgaande verdiensten, en is dus boven alle soorten verheven. Het woord ‘genade’ wordt hier analoog gebruikt, omdat deze genade het beginsel en de bron is van alle genade.<sup>4</sup> De menswording van Christus is een handeling die Thomas aan Vader, Zoon en Geest als Drie-ene God toeschrijft, naar de wet van Augustinus dat alle werken van God buiten God zelf aan de ene goddelijke natuur moet worden toegeschreven. De genade die hier dus wordt bedoeld, is ongeschapen genade, in tegenstelling tot de beide andere soorten.<sup>5</sup> Daar gaat het om zielshoedanigheden en handelingsbeginselen die de geschapen

<sup>3</sup> In *STh* III, q. 8 a. 5 geeft Thomas aan dat de *gratia habitualis* en de *gratia capitis* alleen begripsmatig, en niet reëel, van elkaar verschillen. Hij geeft zelfs één opzicht aan waarin alle drie genades als identiek beschouwd zouden kunnen worden (ad 3). Dat laatste lijkt ook de overheersende gedachte te zijn in *Quaestiones Disputatae De Veritate* 29.5 c.

<sup>4</sup> “Gratia autem unionis non est in genere gratiae habitualis; sed est super omne genus, sicut et ipsa divina persona”, *STh* III, q. 7 a. 13 ad 3. In het *Scriptum* zegt Thomas: “Ad octavum dicendum, quod hoc quod Deus est in anima Christi, vel in natura assumpta alio modo quam in aliis creaturis, non est per aliquam dispositionem advenientem, sed per ipsum esse personae divinae, quod communicatur naturae humanae” (3 *SN* 13.3.1 ad 8). En in *STh* III, q. 6 a. 6: “Gratia enim unionis est ipsum esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi”.

<sup>5</sup> Het onderscheid tussen ‘geschapen’ en ‘ongeschapen genade’ (*gratia creata* en *increata*) is een typisch christologisch onderscheid. Thomas gebruikt dit onderscheid alleen in de context van het spreken over Christus.

ziel van Christus toebehoren. De habituele genade of de heiligmakende genade komt dus Christus als mens toe, evenals de hoofdelijke genade.<sup>6</sup> “Vol genade en waarheid”, zegt Johannes. Dat duidt op de heiligmakende genade, omdat hierdoor de mens Christus in staat wordt gesteld om iets te doen waartoe de menselijke natuur op zichzelf niet uitgerust is, namelijk God kennen en liefhebben. Maar Christus heeft de heiligmakende genade, met het oog op het werk dat hij onderneemt, het werk van de verlossing. Daartoe beschikt hij over de hoofdelijke genade, want Christus is het hoofd van de kerk en deelt zo de genadegaven uit aan allen die deel uitmaken van dat ene Lichaam. Hierop duidt het derde en laatste gedeelte van Johannes: “Van zijn volheid hebben wij allen ontvangen, genade op genade.”<sup>7</sup> Het traktaat over de genade van Christus mag dus worden beschouwd als een uitleg van een belangrijk onderdeel van de proloog van het Johannes-evangelie: Thomas als *magister in sacra pagina*.

---

<sup>6</sup> Het gaat daarom om een accidentele, en niet om een substantiële genade. Voor een geschiedenis van de discussie over de vraag wat de enigingsgenade als substantiële genade eigenlijk inhoudt, zie J. Rohof, *La Sainteté Substantielle du Christ dans la Théologie Scolastique*, Fribourg 1952.

<sup>7</sup> Aldus Thomas in zijn *Compendium Theologiae* I 214: “Sic igitur secundum praemissa triplex gratia consuevit assignari in Christo. Primo quidem gratia unionis, secundum quod humana natura nullis meritis praecedentibus hoc donum accepit ut uniretur Dei Filio in persona. Secundo, gratia singularis, qua anima Christi prae caeteris fuit gratia et veritate repleta. Tertio, gratia capitis secundum quod ab ipso in alios gratia redundant: quae tria Evangelista congruo ordine presequitur. Nam quantum ad gratiam unionis dicit: ‘Verbum caro factum est.’ Quantum ad gratiam singularem dicit: ‘Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis’. Quantum ad gratiam capitis subdit: ‘Et de plenitudine eius non omnes accepimus’.” In zijn Johannescommentaar hanteert Thomas dezelfde driedeling, maar gebruikt hij hem als drievoudige betekenis van “vol van genade en waarheid” (*In Jo* I 1. 8, 188).

In de geschiedenis van de theologie, zowel vóór als na Thomas, wordt zeer uiteenlopend gesproken over de genade van Christus. Eén van de discussiepunten is dus, zoals Von Balthasar aangeeft, de relatie tussen de enigingsgenade en de heiligmakende genade. Juist daar is Thomas' interpretatie van de verhouding tussen de Zoon en de Geest voor hem richtinggevend. Thomas huldigt het standpunt dat de enigingsgenade aan de heiligmakende genade voorafgaat, logisch, omdat de zending van het Woord voorafgaat aan de zending van de Geest, zoals wijsheid aan de liefde voorafgaat – alleen wat je kent kun je beminnen. De zending van het Woord is de menswording, de zending van de Geest is de inwoning van de Geest in de gelovigen. Thomas vergelijkt de verhouding tussen beide als die tussen de zon en de glans die van de zon uitgaat; de enigingsgenade is de universele bron waaruit de glans voortkomt.<sup>8</sup> De heiligmakende genade van Christus wordt veroorzaakt door de enigingsgenade, maar wordt er niet door vervangen of weggedrukt. Niet de enigingsgenade, maar de heiligmakende genade van Christus vormt het formele beginsel van de volmaaktheid en het verlossingswerk van Christus. Dit is een punt van fundamenteel belang. Het betekent namelijk dat de mens Christus (ook) vanuit zijn menselijkheid het verlossingswerk gestalte geeft.

Wat Thomas hier dus ook doet is de heiligmakende genade van Christus op één lijn stellen met de zending van de Geest, en deze dan weer met de eeuwige voortkomst van de Geest uit de Vader en de Zoon. Het is het genadige verlossingswerk van Christus om de Geest te zenden, die als (geschapen) liefde de gelovigen zal bewonen.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> *STh* III, q. 7, a. 13c, cf. q. 7, a. 9.

<sup>9</sup> *STh* III, q. 7, a. 13c. In dit verband is ook relevant hoe Thomas het vers uit Johannes 3 (34) uitlegt: “Hij die door God gezonden is, spreekt de woorden van God, want God schenkt de Geest in overvloed”. Thomas leest dit als: God schenkt aan de Zoon de Geest in overvloed. Volgens hem kan “Geest” hier drie betekenissen hebben: de macht om de Geest van eeuwigheid voort te brengen



In het denken van Thomas bestaat er dus een dubbele rol van de H. Geest ten opzichte van Christus. Men spreekt ook wel van een dubbele heiliging: de heiliging waardoor de Zoon van God mens wordt en de heiliging waardoor deze mens het instrument van de genade van de H. Geest wordt. In dit laatste past al het bijbelse spreken over de ontvanging, de doop, de zalving, de verzoeking in de woestijn en alle andere momenten in het leven van Jezus waarop van de leiding van de H. Geest gesproken wordt. En ook is het duidelijk dat – om nog even terug te komen op de vraag van Von Balthasar naar de eventuele bemiddeling door de heiligmakende genade – dat die genade daarin geen rol kan spelen. De heiliging van de menselijke natuur van Christus die wordt toegeschreven aan de heiligmakende genade gaat logisch niet vooraf aan de eniging van die menselijke natuur met de persoon van de Zoon van God, maar volgt er op.<sup>10</sup> En dus is het ook niet te beschouwen als een eigen werk van de H. Geest, dat de menselijke natuur

---

(*spirare*), de gave van de vereniging, dus de *gratia unionis*, en de gave van alle gaven van de Geest, dus de *gratia habitualis*. In Jo III 15, 543; cf. *STh* III, q. 7 a. 11 ad 1, dat op de eerste betekenis merkwaardig afwijkend is: de gave van de goddelijke natuur. *Quaestiones Disputatae De Veritate* 29.3 is geheel gewijd aan de uitleg van Jo 3,34, maar hier kiest Thomas voor de *gratia habitualis* als enige uitlegmogelijkheid.

<sup>10</sup> Zie ook *Quaestiones Disputatae De Veritate* 29.2c: “Nam gratia magis est finis assumptionis quam disposition ad assumptionem [...] unde gratia habitualis in Christo magis intelligitur ut effectus unionis quam ut praeparatio ad unionem.” Bovendien herinnert Thomas er hier aan dat wanneer gedacht zou worden dat de eniging teweeg gebracht wordt door (geschapen) genade, en er zo een volmaakte gelijkenis met het Woord ontstaat, de ketterij van Nestorius in beeld komt. Zo kan immers niet gezegd worden dat Christus de Zoon van God *is*.

kan worden opgenomen in de goddelijke persoon van de Zoon.<sup>11</sup>

Het uitgangspunt en conceptueel kader bij deze theologische denkbeelden wordt voortdurend gevormd door de zogenaamde tweenaturenleer. Zonder de gedachte dat in de menswording de goddelijke persoon zich verenigt met een menselijke natuur, en er zo sprake is van één persoon die in twee naturen bestaat, is deze hele interpretatie onmogelijk. Het gelijk van deze stelling kan bijvoorbeeld gevonden worden in een belangrijk onderdeel van het theologische oeuvre van de theoloog Piet Schoonenberg. Zijn worsteling met de tweenaturenleer, waarover hij gedurende zijn leven voortdurend andere posities innam, is een rechtstreeks gevolg van de samenhang van enerzijds de verhouding tussen Zoon en Geest, en anderzijds die tweenaturenleer.<sup>12</sup>

De geschiedenis van de theologie laat zien dat Schoonenberg niet alleen staat in zijn zoektocht naar alternatieven. Von Balthasar voert Duns Scotus op, die de enigingsgenade opzij schuift, en zich op de heiligmakende genade concentreert. Daaronder is een welbekend patroon herkenbaar. Scotus denkt anders over de verhouding tussen God en mens, over de verhouding tussen ongeschapen en geschapen genade. Thomas zal die twee altijd onderscheiden

---

<sup>11</sup> *STh* III, q. 6 a. 6. Thomas verzet zich dan ook (ad 3), tegen een verkeerde interpretatie van de gelijkenis dat zoals een inwendig woord door de adem een uitwendig en hoorbaar woord wordt, zo ook het eeuwige Woord door de Geest mens wordt. Het is zeker door de Geest dat de menselijke natuur van Christus geheiligd wordt, maar daarbij is de Geest niet de vorm, maar de oorzaak, en dus niet het medium. Uit de teksten wordt wel duidelijk dat voor Thomas, net als voor Augustinus, Geest en genade in elkaars verlengde liggen: de genade is de genade van de Geest.

<sup>12</sup> Zie *Hij is een God van mensen. Twee theologische studies*, 's-Hertogenbosch 1969 en *De Geest, het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en drieënhedenleer*, Averbode 1991.

willen houden, maar Scotus niet. Van de weeromstuit gaan theologen uit de school van Thomas, zoals Johannes van St. Thomas, de andere kant op en zetten in op juist de enigingsgenade. Consequentie is dat in het ene geval twijfel ontstaat over de vraag of Christus werkelijk in staat is om zijn verlossingswerk te doen en in het andere geval over de vraag of Christus wel voluit mens is en deel heeft aan de genade en deze dan ook kan delen met zijn ‘ledematen’.

Sommigen zouden misschien ook liever zien, bijvoorbeeld kijkend vanuit de reformatische theologie, dat het begrip ‘geschapen genade’ komt te vervallen. Zij zoeken dan het liefst naar een directe inwoning door de H. Geest zelf, zonder geschapen bemiddeling. Maar dat zou dan wel tot consequentie hebben dat de menselijke natuur zelf niet verhoogd wordt, en ons geloof, onze hoop en vooral ook onze liefde, eigenlijk niet meer die van ons zijn, maar van God.<sup>13</sup> Onze kerk zou niet meer ‘onze’ kerk zijn, maar – aldus Yves Congar – het theater waar de H. Geest de regisseur is.<sup>14</sup>

Het evenwicht in de benadering van Thomas gaat terug op zijn interpretatie van de tweenaturenleer, en op zijn visie op de verhouding tussen mens en God, zoals dat ook tot uiting komt in zijn opvattingen over analogie en participatie.<sup>15</sup> Dat maakt het tot een sterk verhaal.

---

<sup>13</sup> Zie de kritiek van Thomas op Petrus Lombardus (*Quattuor Libri Sententiarum* I, 17) en diens beruchte stelling dat de liefde van de gelovigen identiek is aan de H. Geest zelf: Torrell, *Maitre Spirituel*, o.c., 237-244.

<sup>14</sup> Congar noemt ook de term ‘ecclesiologisch monofysitisme’, wat onmiddellijk het verband tussen christologie en ecclesiologie duidelijk maakt. *I believe in the Holy Spirit*, New York 1999 (origineel: 1979-80), Vol. I, 156.

<sup>15</sup> Zie b.v. mijn “Divine Transcendence and the Mystery of Salvation According to Thomas Aquinas”, in Harm Goris, Herwi Rikhof, Henk Schoot (eds.), *Divine Transcendence and Immanence in the work of Thomas Aquinas*, Leuven 2009, 255-281.

Mijn stelling is dus, dat in de kwesties over de genade van Christus sprake is van een verborgen aanwezigheid van de H. Geest. De heiligmakende genade en de hoofdelijke genade in Christus zijn het werk van de H. Geest. Daarmee wordt het verlossingswerk van Christus eveneens het werk van de H. Geest, want de geschapen genade van de ziel van Christus is het vormingsbeginsel van zijn verlossingswerk.

Thomas stelt simpelweg dat de Heilige Geest die op de mens rust, waarvan Jesaja 11 spreekt, op hem rust door – in de vorm van – de heiligmakende genade. Daarom, zo zegt hij, moet er in Christus heiligmakende genade zijn (*STh* III, q.7 a.1 *sed contra*). Maar dan geldt natuurlijk ook andersom, dat wat er aan heiligmakende genade in Christus is, duidt op de aanwezigheid en werkzaamheid van de H. Geest.<sup>16</sup> In het bijzonder komt dit tot uiting in het geloof in de ontvangenis van Christus. Het is immers de Heilige Geest aan wie de ontvangenis van Christus wordt toegeschreven (ofschoon het een werk van de gehele Triniteit is). Thomas zegt dat één van de belangrijkste redenen daarvoor is, dat aan de geboorte van Christus geen verdiensten vooraf gaan, maar dat het geheel en al een zaak van genade is. En alle genade, zegt hij onder verwijzing naar 1 Kor 12,4, is te herleiden op de Geest. De Geest is liefde, de Geest maakt mensen tot kinderen van God, én de Geest is de bron van alle genade, en daarom overschaduwde de Geest Maria (*STh* III, q. 32 a.1 c). In de *Summa contra Gentiles* zegt Thomas – bij hetzelfde onderwerp van de ontvangenis door de H. Geest – dat de H. Schrift gewoonlijk alle genade aan de H. Geest toeschrijft, omdat wat om niet gegeven wordt uit de liefde van de gever voortkomt.

---

<sup>16</sup> Die Heilige Geest kan gedeeltelijk gegeven worden, omdat het voorkomt dat sommige gaven van de Geest wel en andere niet worden gegeven: “Genade wordt ieder gegeven naar de maat waarmee Christus geeft” (Eph 4,7), terwijl toch naar aard en vermogen de Geest zelf gegeven wordt, aldus Thomas in *In Jo* III l. 5, 543.

Aangezien er geen grotere genade de mens ten deel valt dan persoonlijk met God verenigd te worden, is het gepast dat de ontvangenis aan de H. Geest wordt toegeschreven (*ScG* IV 46).<sup>17</sup>

Thomas noemt de genade regelmatig de genade van de H. Geest, met de bijbehorende dubbele betekenis: de genade die de H. Geest is, en de genade die de H. Geest schenkt.<sup>18</sup> Een belangrijke rol speelt telkens ook Ro 5,5: “De liefde van God wordt in onze harten uitgestort door de H. Geest.” Onder verwijzing naar dit vers zegt Thomas bijvoorbeeld: “De Heilige Geest is de bron van de gave van genade.”<sup>19</sup> Dit betekent dat Thomas’ verhandelingen over de genade van Christus duiden op een verborgen aanwezigheid van de H. Geest.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Deze actieve rol van de H. Geest bij de ontvangenis van het (historische) lichaam van Christus, is als vanzelf verbonden met het eucharistische en het mystieke lichaam van Christus. Thomas’ opvattingen terzake hebben dus een wijdere strekking dan ten aanzien van de historische ontvangenis van Christus alleen.

<sup>18</sup> Torrell, *Maître spirituel*, o.c., 206.

<sup>19</sup> *STh* I, q. 43 a. 3 ad 2. Het lijkt er overigens op dat *STh* I, q. 43 a. 3 veel verder gaat dan de *Tertia Pars*. Daar schrijft Thomas immers, sprekende over de inwoning van de H. Geest: “Ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur”; geen geschapen genade of liefde, maar de Geest zelf. In de christologie zou dit buitengewoon merkwaardige consequenties hebben. Immers, het Woord zou dan niet alleen mens geworden zijn, maar ook zou het Woord zich op persoonlijke wijze hebben verenigd met de Geest, die op zijn beurt ook nog verenigd zou zijn met de menselijke natuur van Christus, waardoor én een trinitaire onmogelijkheid (persoonlijke vereniging bovenop de ene goddelijke natuur) én een christologische ongerijmdheid (een dubbele hypostatische vereniging) zou resulteren. Vooralsnog houd ik het er dus op dat de uitspraken van Thomas in *STh* I, q. 43 moeten worden gekwalificeerd. Mijn dank gaat uit naar de Onderzoeksgroep Thomas van Aquino voor de stimulerende en fundamentele discussie die wij hierover voerden.

<sup>20</sup> Sterker nog, volgens Thomas heeft de kerk een verheven hoofd en een verborgen hart. Het hoofd is Christus, en het hart is de H. Geest.

Deze voor Thomas vanzelfsprekende verbinding tussen H. Geest en genade, treffen we ook aan in zijn uitleg van de bij nader inzien raadselachtige passage uit Johannes 3: “De wind waait waarheen hij wil.” Yves Congar formuleert kernachtig: “Genade is, per definitie, vrij.”<sup>21</sup> Jezus, in zijn gesprek met Nicodemus over wat het betekent om opnieuw geboren te worden, zegt: “Je hoort het gesuis, maar je weet niet vanwaar hij komt of waar hij heen gaat; zo is het met ieder die geboren is uit de Geest.” (Jo 3,8) Thomas zoekt zijn uitleg van deze passage eerst bij Johannes Chrysostomos.<sup>22</sup> Chrysostomos neemt de wind letterlijk als wind en geeft als betekenis, dat als zelfs oorsprong en doel van de wind een mysterie zijn, de wedergeboorte door de Geest des te meer ons verstand te boven gaat. Men kan de wind echter ook als een verwijzing naar de H. Geest lezen. Wie wedergeboren wordt, is vervuld met de H. Geest, en dat betekent dat die mens vier eigenschappen van de Geest krijgt. Die mens is vrij (1) – waar de Geest is, is vrijheid (2 Kor 3); de woorden van die mens getuigen van de Geest waarvan hij vervuld is (2); zijn hart stroomt over in zijn mond. En de oorsprong zowel als het doel van die geestelijke mens liggen in het verborgene, want de oorsprong ligt in de genade van de doop (3), en het doel is het leven met God (4). Daarmee tekent Thomas het beeld van de door genade wedergeboren mens. Het gaat om een rechtvaardige, een vrije, wiens woorden getuigen van de Geest waarmee hij vervuld is, die uit genade geboren is en uitstaat naar het eeuwig leven. Eigenlijk is het bij uitstek een beeld van die ene, die bovenal vervuld is van de genade van de Geest, van Christus.

---

Het hoofd schenkt genade aan het lichaam, en het hart schenkt leven en eenheid aan de kerk. Hoofd en hart zijn één; *STh* III, q. 8 a. 1 ad 3. Cf. *QDV* 29.4 ad 7.

<sup>21</sup> Congar, *I believe in the Holy Spirit*, Vol. III, o.c., 150.

<sup>22</sup> *In Io* III l. 2, 449-456.

Al met al komt dus een oude schoolse kwestie, namelijk de vraag of de eniging van God en mens in Christus tot stand komt door de heiligmakende genade of niet, op verrassende wijze opnieuw tot leven. Door te vragen naar het verband tussen Christus, het spreken over diens genade, en de Geest, komt een verborgen aanwezigheid van de Geest in Thomas' spreken over Christus naar voren.